



QUE DIOS SE NOS REVELA EN JESUCRISTO ?

José Ignacio González Faus

Condensamos esta profunda y jugosa charla del P. González Faus sobre los rasgos del Dios que se nos manifestó en Jesús. Forma un capítulo del libro "Acceso a Jesús". Sígueme, Salamanca, 1979.

Hablar de Dios es siempre un poco blasfemo o un poco idólatra. Siempre tiene algo de tomar el nombre de Dios en vano. Y además es siempre una empresa inútil, pues no consigue hablar sobre Dios, sino sólo sobre un ídolo, sobre una falsa i magen de Dios. Santo Tomás decía que la última palabra que el hombre puede pronunciar sobre Dios consiste en afirmar -- que son mentira todas sus palabras anteriores, aun las más profundas, o que no ha dicho nada con ellas. A pesar de todo, puede que hoy más que nunca sea necesario hablar de Dios.

I. NORMATIVA BIBLICA PARA HABLAR SOBRE DIOS

La enorme dificultad de este intento necesario nos impone en primer lugar el máximo respeto al lenguaje bíblico del -- Nuevo Testamento que es el testimonio privilegiado sobre Je-

sucristo. Y el Nuevo Testamento nos da en este caso un consejo fundamental: a Dios nadie le ha visto nunca, pero el Unigénito que vive junto al Padre nos lo ha narrado. Es decir: de Dios no se puede hablar como de un objeto, como de algo que se ha visto y, al verlo, se posee. De Dios no se puede hablar como El es en sí; sólo se puede hablar de sus obras, solo se puede narrar lo que ha hecho, y dejar que en esa narración se trasluzca algo de Dios. El lenguaje sobre Dios, que de esta manera debería hacerse infinitamente modesto, infinitamente sencillo e infinitamente respetuoso, se convierte así en el último capítulo de una teología narrativa.

Y ese principio del Nuevo Testamento está en continuidad con otra característica del lenguaje veterotestamentario, - que constituye lo más diferenciante del Antiguo Testamento frente a todo otro lenguaje sobre Dios. Podemos decir que - tampoco hay acceso al Dios veterotestamentario por la línea de la contemplación, sino sólo por la línea de la audición; no a través de la imagen sino de la palabra. A la imagen la vemos, la captamos y, de esta manera, la poseemos y la integramos en el horizonte de nuestro mundo; mientras que por la palabra somos interpelados, nos posee ella, queda exterior a nosotros y nos saca de nuestro mundo. En este "ser poseídos" se da la posibilidad de acceso experiencial a -- Dios, en contraposición con todas las demás cosas que el -- hombre puede experimentar al poseerlas.

Y esa interpelación a que nos somete la Palabra es, para el Antiguo Testamento, doble: es llamada a salir de sí y a saberse amado. Intentar amar es salir de sí, aceptando al - "otro" como a sí mismo y sobre ello se dice en la Biblia -- que conocer a Dios es practicar la justicia. Saberse amado es realizar esa salida de sí con confianza, con sensación de ser acogido, con "fe", no meramente como efecto de un imperativo ético, en cuya realización todavía puede el hombre buscarse sutil y profundamente a sí mismo y no acabar de salir de sí. Al Dios veterotestamentario no hay pues acceso a través de argumentos o sacrificios, sino a través de esa doble experiencia de justicia y de confianza incondicionales que responden a la "misericordia y fidelidad", los dos adjetivos ya clásicos con que el Antiguo Testamento describe a

Yahvé, y que el Nuevo Testamento ha utilizado para explicar lo que se nos reveló en Jesucristo: "Moisés sólo logró dar una ley, la "misericordia y la fidelidad" nos han sido donadas por Jesucristo" (Jn 1, 17). Doble experiencia que, a su vez, empalma con la bipolaridad reino-Abba, típica de Jesús.

II. EL DIOS QUE SE MANIFESTO EN JESUS

Creo que, para ser lo menos subjetivos posible, el punto de referencia de nuestro lenguaje no debería ser tanto lo - que Dios es en sí, cuanto lo que el Nuevo Testamento dice, y lo que esto supone para la experiencia de nosotros mismos - como hombres y como historia humana. Con estos puntos de referencia podríamos hablar del Dios "que entregó a su Hijo", del Dios "que resucitó a Jesús" y del Dios que "amó al mundo" y "está por nosotros". Las tres expresiones son del Nuevo Testamento y a través de ellas accedemos a una comprensión de nosotros mismos y de nuestra historia como autonomía del mundo, como razón para la esperanza y como experiencia de un amor nuevo. La primera nos pedirá la fe y las otras dos completarán ese tríptico de actitudes, que la tradición cristiana llamó con sorprendente acierto "teologías". Estas son las tres cosas más importantes que yo quiero decir sobre el Dios que se nos reveló en Jesús: el Dios entregado, el Dios Espíritu y el Dios amor.

1. El Dios entregado

Hablar de un Dios "a merced del hombre" parece a primera vista lo más inepto y absurdo que se pueda decir sobre Dios. Y sin embargo algo de eso se nos revela en Jesús. El Nuevo Testamento ha intentado perfilar o matizar esa afirmación - tan extraña, de modo que entendamos que Dios no está a merced del hombre porque el hombre sea más fuerte que él, sino porque él se entrega a los hombres, o entrega algo de sí -- que, con la palabra menos torpe que hemos encontrado, llamamos su Hijo. Dios se define, pues, en primer lugar, como "aquel que entrega a su Hijo": "el que ni siquiera escatimó - darnos a su propio Hijo sino que nos lo entregó" (Rom 8,32), el que "tanto amó al mundo que le entregó a su Hijo" (Jn 3, 16). Encontrar estas dos frases tan iguales en dos mundos - teológicos tan distantes geográfica, cronológica e ideológi

camente, como el paulino y el joanneo, es una cosa bien extraña. Una extrañeza que nos remite a algún rasgo muy original del acontecimiento que llamamos Jesucristo.

Y la extrañeza de esa coincidencia entre Pablo y Juan se agudiza por la extrañeza de su disidencia respecto de la literatura religiosa de la humanidad. Permítanme que les lea un texto muy conocido y que pone esto de relieve:

La proposición de que Dios entrega a su Hijo es uno de los dichos más inauditos del Nuevo Testamento. Tenemos que entender el "entregar" en sentido estricto, sin suavizarlo en "envío" o "regalo". Aquí ocurre lo que Abrahán no necesitó realizar. Cristo es entregado por el Padre a todos los poderes de la perdición, sean éstos el hombre o la muerte. Con palabras de la dogmática antigua se podría decir: la primera persona de la divinidad arroja y destruye a la segunda. Aquí se expresa la *theología crucis* con una radicalidad insuperable. (W. Popkes, *Christus traditus*, 286 ss.)

Lo inaudito de esta proposición, que tenemos que penetrar un poco más aún, se destaca no sólo frente a nuestra idea espontánea de Dios, sino incluso frente a toda la revelación veterotestamentaria, hasta el extremo de que la terrible pregunta que se ha hecho célebre en nuestros días: si es posible hablar de Dios después de Auschwitz, es en realidad una pregunta vieja: la pregunta de si es posible hablar de Dios después del Gólgota.

En adelante, ya no podemos hablar de Dios sin incluir en nuestro lenguaje este silencio misterioso del abandono. El absurdo del dolor y de la injusticia no es un obstáculo que haya que iluminar o resolver primero, para creer luego, dando razón de él; sino que es en el seno de ese abandono como se cree en el Dios de Jesús.

Y sin embargo, cuando el Nuevo Testamento sustituye la expresión del abandono por la de la entrega, nos está diciendo que aquel incomprensible silencio de Dios ante el destino injusto y cruel de Jesús, no era sólo un escondimiento de Dios, sino una revelación, una manifestación de Dios: en él se revela Dios como aquel que está a merced del hombre en la historia, de modo que, como escribimos en otro lugar,

en adelante ya no tiene ni sentido el preguntar por qué -- Dios no interviene en las grandes calamidades de la historia (como Vietnam o Biafra) supuesto que ni siquiera "intervino" en la muerte de su Hijo. Que no tenga sentido la pregunta no quiere decir, por supuesto, que tenga respuesta: sólo quiere decir que, en adelante, ya no es Dios el llamado a evitar el sufrimiento del hombre, sino que el hombre es el llamado a evitar el dolor de Dios en la historia. Porque en el drama de Jesús surge la revelación de lo que significa esa no intervención de Dios: significa entrega del Hijo por el Padre y, más genéricamente, entrega del justo y del fiel por aquel que le ama. Y esa entrega evidentemente la "sufre" también el Padre. Y en ese sufrirla se nos vuelve a revelar Dios como aquél que está "a merced de los hombres"; y este "estar a merced" es la condición de posibilidad de que luego el Nuevo Testamento pueda ver el dolor de la historia como dolor hecho a Dios: Saulo cae del caballo por la revelación de que no estaba persiguiendo a los hombres sino "a mí", al Señor. Y el evangelio de Mateo generalizará esta experiencia paulina en la frase que todos ya conocemos: "a mí me lo hicisteis". Esta frase del célebre pasaje sobre el juicio final no es meramente una forma piadosa de motivar moralmente, sino que es primariamente una revelación sobre Dios: nos dice que Dios es de tal manera que se me puede hacer accesible (¡se me hace accesible!) en el dolor del hombre y sin que yo mismo lo sepa. Dios es de tal manera que no intervendrá en el mundo para cambiar la acción del hombre: lo único que hace (o la única forma en que interviene) es aceptar el someterse a las consecuencias de esa acción humana. De esta manera el dolor del mundo es dolor de Cristo ("a mí me lo hicisteis"), pero es también dolor del Padre por la entrega o por la pérdida de los suyos. Y por esta línea de reflexión hemos de llegar a entender, contra los judíos al pie de la cruz, que Jesús no bajó de la cruz, no a pesar de ser el Hijo de Dios, sino precisamente porque lo era.

Lo que deriva de esta "entrega" de Dios, para nuestra visión de nosotros mismos y de la historia, es una comprensión de la total autonomía de la historia: la historia está totalmente en manos del hombre y Dios ha aceptado someterse a ese

poder dado al hombre, de modo que, en adelante, la "ausencia" de Dios en la historia no es lejanía, sino cruz o, - con lenguaje más neotestamentario: es presencia "anonadada". La historia está totalmente en manos del hombre.

2. El Dios Espíritu

Según el Nuevo Testamento, esa entrega de Dios a merced de los hombres, es "por nosotros" (Rom 8, 32), es expresión del "amor de Dios al mundo" (Jn 3, 16), lo cual sólo puede significar que la debilidad del Dios entregado y su estar a merced de los hombres no son sino expresión de la relación que Dios ha querido entablar con el hombre: una - relación que no esté mediada en absoluto por la fuerza y - el poder, o mejor, que no esté mediada por otra fuerza que la del amor. El silencio de Dios no es, entonces, lejanía o desentendimiento, sino que es la paciencia y la discrección de Dios. Pero, en esa discreción y esa paciencia, -- Dios sigue apostando y esperando en los hombres y en el mundo. Y su cólera no es la cólera del amo o la del superior o la del poderoso, sino sólo la pasión o el dolor del amante. Por todo ello, el silencio de Dios no significa que Dios no interviene en absoluto en el mundo, sino que sólo interviene con la llamada y la oferta y la interpelación de su amor. Sólo hará haciendo que los hombres hagamos. Y es de esta -- forma como apuesta y apunta hacia la verdadera liberación - del hombre: porque vencer al mal, sólo le vence el bien; la fuerza puede contenerlo en algún momento pero no le vence. Y esta lección que tantas veces y tan aparatosamente nos ha enseñado la historia (por ejemplo, en la forma impresionante en que se quiebran como espuma los presuntos imperios de bien que a veces intentó construir el hombre a la fuerza), esta lección quizás nos marca la diferencia radical entre - Dios y los hombres. ¿Dónde está esa diferencia? Pues en que, en definitiva, el hombre no puede, ni ha podido nunca, re--nunciar a una cierta dosis de fuerza, so pena de autodestruirse de alguna forma. El hombre se ve obligado a contener el mal, a controlarlo, porque no puede eliminarlo, porque - no puede conseguir el bien; igual que se ve obligado a regu--lar la libertad porque no puede liberar la libertad. Y de acuerdo con esto deberíamos decir que la diferencia entre --

Dios y los hombres no radica en que Dios es la fuerza y los hombres la impotencia, sino más bien en que Dios es aquél - que puede renunciar a la fuerza, mientras que el hombre no puede.

Todo esto se nos revela en Jesucristo de manera como paradigmática, precisamente porque Jesús supone la victoria - de Dios, y la victoria de Dios a través de ese inmenso respeto al hombre. Junto al lenguaje del Dios que entrega a su Hijo, el Nuevo Testamento acuñó también el lenguaje del Hijo que se entrega a sí mismo, marcando así una radical identidad del hombre Jesús con Dios, en aquello mismo que parecía separarle de Dios: en su entrega por el Padre.

El amor de Dios "se las arregló", si vale la expresión, dándole al hombre su mismo Espíritu en Jesús, y el hombre - no falló a la llamada de ese amor. Así podemos como reformular muchas intuiciones de la soteriología tradicional que criticamos en otro lugar. Y por eso esa soteriología se expresaba diciendo que Jesús respondió u obedeció "por nosotros". Es una manera de decir que la vida de Jesús hizo irreversible el amor de Dios -cosa que se manifestó al resucitar Dios a Jesús- en cuanto que Dios ya no tiene motivos para desanimarse o dejar de esperar en los hombres, puesto que de hombre fue la vida en plenitud de respuesta que vió Jesús; y, en este sentido, esa vida cambia definitivamente la situación del hombre ante Dios.

El Dios ausente de la historia, el Dios que no era una - ventaja para el fiel, se nos hace así presente en la historia, como la apuesta por la libertad del hombre que marca a la historia. Apuesta por una libertad que no sea lo único - que hasta ahora ha sido la libertad para nosotros: una excusa para el egoísmo (cf. Gál 5, 13), o un encubrimiento ideológico de la opresión, como Marx dijo con razón. Dios como apuesta por la libertad, es también la crítica de una determinada imagen de Dios, ya lo dijimos: la imagen del Dios-poder. Pues el poder de Dios no es coercitivo sino sólo sugestivo. Y a esa forma de poder que apuesta, o a esa forma de presencia de Dios en la historia, la llama el Nuevo Testamento Espíritu Santo o Espíritu de Dios, definiéndonoslo como Espíritu de amor y de libertad. En su testimonio sobre -

Jesucristo, el Nuevo Testamento nos dice claramente que ésta es la forma de presencia de Dios después de Jesús (cf. Jn 7, 39, Lc 24, 49; Hech 1, 4). Y debemos deducir de ahí que, si sabemos hablar tan poco de Dios, se debe a que no sabemos hablar del Espíritu Santo.

3. El Dios amor

Dios, pese a su brutal ausencia de este mundo, es experimentable en eso que Pablo llama "el amor de Dios (o el - Espíritu de Dios) que ha sido derramado en nuestros corazones"; es decir: en esa novedad de amor que el hombre sabe que no es suya, en esa capacidad de amar de una manera nueva, que el hombre descubre como algo que le es dado, aunque a la vez sienta que es lo más íntimo y más verdaderamente suyo. En la medida en que el hombre se deje llevar por esa novedad, Dios irá dejando de ser un desconocido para él.

Esa experiencia fue la que llevó a la conocida definición de Dios, que quizás es la más famosa y la más original de toda la Biblia, y que está en continuidad con la -- "misericordia fiel" del Antiguo Testamento: "Dios es amor".

Antiguamente nuestras Biblias traducían: Dios es caridad. Y aunque esa traducción resulte hoy desgraciadísima, ya nos pone en la pista sobre la necesidad de una cierta novedad de lenguaje (que responde al original griego), y de una cierta contraposición con el uso habitual de la palabra amor: lo que se trata de expresar es el elemento de total novedad de ese amor. Y yo creo que esa novedad se mantiene en dos matices que posibilitan las dos traducciones siguientes: Dios es ternura (o solidaridad) y Dios es fecundidad. El fondo último del ser, y la clave de bóveda de todo posible existir y de toda realidad nos viene así -- caracterizado por este doble trascendental: ternura y fecundidad.

a) El ser como ternura

Para expresar lo que aquí queremos decir, existe en la historia del pensar humano una contraposición ya clásica -- entre dos palabras griegas que ambas significan amor: *eros*

(la habitual) y *agape* (la usada por San Juan). Pues se da el curioso fenómeno lingüístico de que en todos los escritos griegos aparece infinidad de veces la palabra *eros*, y casi nunca la palabra *agape*. Mientras que en el corto espacio literario correspondiente al Nuevo Testamento, la proporción se invierte totalmente, y el *agape* se lleva la supremacía.

A grandísimos rasgos, el *eros* es aquel amor que ama al otro por lo que recibe de él, es un amor necesariamente posesivo. Platón le pintó en su celeberrimo mito como "hijo de la necesidad". El *agape*, en cambio, no ama al otro por lo que pueda esperar de él, sino aunque no pueda esperar nada de él; su alegría no es lo que recibe del otro sino que se alegra en el otro mismo, en el mero hecho de que exista. - Por eso no es un amor posesivo: no espera recibir nada, ni siquiera el título de bienhechor y el reconocimiento de él.

Aunque esta pintura haya sido muy rápida, basta para nosotros ahora. Quiero añadir que, entre nosotros los hombres, no deberíamos extremar ni esgrimir demasiado esa contraposición, aunque nos sea imprescindible. El hombre es un ser terrible e increíblemente necesitado, y dejar de reconocer esa tremenda pobreza propia puede ser un signo no de *agape*, sino de orgullo. Por otro lado en nuestra existencia humana se dan ambas realidades como mezcladas, no siempre como totalmente opuestas: un *eros* bien llevado puede llegar a convertirse en auténtico *agape*, en verdadera ternura; mientras que un presunto *agape* puede degradarse en un *eros* orgulloso y sutilmente camuflado. El mismo amor sexual deja ver una de sus facetas más bonitas en su capacidad de suscitar compasión, en el sentido más positivo del término: -- cierta como incapacidad del hombre para ver sufrir a la mujer, y de la mujer para ver dolorido al hombre. Con todo, es verdad también que no hay nada más terrible que "ahogar" a otro queriéndolo, o diciendo quererle, ni nada más trágico que no saber darse cuenta de eso (ya dice el refrán que hay amores que matan). El verdadero amor siempre es creador y donador de libertad, mientras que el *eros* puede privar de ella en más de un momento. Pero, a pesar de todo eso, la psicología humana es infinitamente compleja para que creamos poder despacharla con cuadros sinópticos.

Pero, aunque no funcione del todo para los hombres, esa distinción nos es muy útil para darnos un cierto acercamiento a la conducta (y a través de ella al ser) del Dios revelado en Jesús. Dios es ternura: esta es la conclusión sencillísima a que llegó el apóstol Juan (o el autor de la carta que lleva su nombre) tras años de reflexión sobre el acontecimiento de Jesús. Dios es solidaridad: lo que ha aparecido en Jesús (dice también el Nuevo Testamento) es la benignidad y el amor a los hombres de Dios (Tit 3, 4). Y ello permite afirmar que Dios es tal que, en él, el puro dar implica más riqueza ontológica que el recibir (cf. Hech 20, 35). A esa conclusión de Juan la precedieron dos experiencias: la de la persona de Jesús y la de sus hechos.

La experiencia de la persona de Jesucristo, el cuarto evang^olio se resume en la idea de que la gloria de Dios reside, y se manifiesta, no en la majestad y el esplendor, sino en que su capacidad comunicativa se hace "carne", poquedad de nuestra poquedad y ambigüedad de nuestra ambigüedad. La máxima expresión de Dios como solidaridad no es sólo el haber "venido" a nosotros, el haberse hecho "uno de nosotros". Es, aún más, el haber asumido y haberse identificado con esa ley de nuestra historia por la que al profeta se le mata y al justo se le rechaza. Haberla asumido él, que es precisamente la Protesta y la Justicia por excelencia (nosotros, que no somos el profeta ni el justo puros, siempre estamos un poco o un mucho eximidos de esa ley, -- aunque también entre los hombres haya profetas y justos...) Al identificarse del todo con esa ley (Y sólo Jesús podía identificarse así porque es el que no conoce pecado, es de cir, no conoce esa ley, no la ha creado ni ejercitado nunca) y al encarnarla en sí es como Jesús nos la ha revelado y ha desenmascarado esa trágica ley que transita la historia y que nosotros desconocíamos o nos negábamos a reconocer: con ello ha realizado el mayor servicio a los hombres (el mayor acto de profetismo y de justo). Y por eso es "el siervo de Dios" que ahora se realiza en haber servido a -- los hombres. En esa solidaridad del servicio brilla la gloria de Dios. Y esa gloria que resplandece en el abajamiento y en la identificación con la miseria humana no es, evidentemente, la gloria del *eros*, sino la del *agape*: la de -

la ternura de Dios.

Y a esa experiencia de la persona de Cristo la ha precedido la conducta del Jesús histórico. En toda la polémica de Jesús relativa al escándalo insoportable que provocan su trato y sus comidas con los marginados, está latente una experiencia de Dios: esa era la razón que viene a dar Jesús en sus célebres parábolas de misericordia: Dios es así y por eso actúo yo así. En esa forma de responder, Jesús pone de relieve que creer en Dios no es meramente pronunciar un juicio teórico, sino actuar de una manera concreta. La experiencia de Dios se nos descubre en la humanidad del hombre que se realiza, en el cautivo que descubre la libertad, en la prostituta en la que renace la mujer. - Dios está en el pobre que se libera y eso supone que Dios está en el pobre para que se libere, como estuvo en el "pobre" Jesús (2 Cor 8, 9) ya cuando éste era profeta y justo sufriente, y no sólo cuando fue victorioso. Piensen ustedes lo que esto significa si tratamos de tomarlo en serio, aunque luego, evidentemente, no sabremos qué hacer con ello. Significa, por ejemplo, que los millones de hombres famélicos y sin futuro en nuestro mundo, esos hombres que los técnicos americanos, en recientes estudios y planificaciones económicas, consideran que hay que dejar morir en paz para salvar al capitalismo porque ellos nunca podrán ser un mercado de interés para una economía capitalista..., esos hombres son exactamente el verdadero templo de Dios, del Dios que volverá a ser crucificado en ellos para salvar el capitalismo, nuestra divinidad de Estado. Esto es trágico, como trágica es la historia humana, y, sin embargo, quiero recordar que esta experiencia de Dios era para Jesús una auténtica experiencia de alegría. No es por tópico o por recurso literario, sino por una enorme dosis de vivencia acumulada, por lo que en los evangelios toda esta temática va entretejida de menciones constantes a la alegría: la alegría del pastor con la oveja perdida, la del padre del pródigo, la alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia, y la exultación incontenible de Jesús porque Dios se ha revelado a los pequeños y ha escondido esta revelación a los tecnócratas y poderosos. Esta alegría es una de las pocas cosas que en el evangelio no parecen ser -

"para todos": está "reservada" (por ejemplo, a los pequeños o a la vuelta del pródigo) y está "escondida" a otros. Y es que esa alegría es la expresión de la parcialidad de Dios. Aquí debería estar siempre el punto de conflictividad de la iglesia -anterior a todas sus neutralidades ulte- riores y necesarias- porque aquí está la conflictividad de Jesús y la conflictividad de Dios. Y cuando la iglesia rehuye el conflicto de esa parcialidad, como iglesia de los pobres, y predica una reconciliación que deja intacto el - estado opresor de cosas existente, sólo queda repetir con Jesús: "te bendigo Padre porque escondiste estas cosas a - los poderosos...".

Y volvamos a nuestro tema: ya se ve cómo esta doble experiencia de la persona y de los hechos de Jesús empalma - con lo que decíamos al comienzo de esta charla, sobre la - manifestación de Dios en el Antiguo Testamento: pues la pri- mera (y aún elemental y deficiente) experiencia "oficial" - de Dios se dio en la liberación de unos esclavos en el éxo- do de Egipto. Y esto, a pesar de la cadena de infidelidades y de retrocesos, marcó toda la vida del pueblo depositario de esa manifestación. Por ello debemos decir que, para el - Dios de Jesús, el lugar teofánico privilegiado es la histo- ria, por encima, por ejemplo, de la experiencia de la natu- raleza o de la interioridad propia que no son excluidas (en- tre otras razones porque sin interioridad no hay comunión - posible ni historia posible, contra lo que creen tantos me- canicismos baratos), pero han de ser contrastadas por aqué- lla otra. Pero con tal que se entienda bien nuestra frase: la historia sólo es lugar teofánico privilegiado en cuanto se la concibe como historia de la comunión humana univer- sal en construcción, o al menos como vocación a eso. No lo es en cuanto historia de la tecnología (que ha avanzado -- tantas veces no en servicio sino a costa de la comunión hu- mana), o historia de la auto-afirmación de unos pueblos o unas clases contra las otras.

b) El ser como fecundidad

El acontecimiento de Jesús es revelador de esta ternura de Dios por el hecho de que, en él, Dios se nos dio a sí - mismo, al comunicarnos lo que constituyen sus formas o mo-

dos de ser, y que llamamos Palabra (o Hijo) y Espíritu, en el sentido a que aludimos en el apartado anterior: principio de objetivación y principio de subjetividad, como principios de totalización del ser. Lo que nos interesa subrayar ahora es esa perogrullada tan sencilla de que si Dios se nos pudo dar es porque El es por sí mismo comunicación, posibilidad de comunicación infinita.

Naturalmente que la comunicación de Dios supone también un destinatario apto y por tanto una capacidad en el hombre para recibirla. Pero ahora queremos insistir no tanto en el hecho de que la comunicación de Dios supone un destinatario apto, cuando en el hecho de que supone también un Dios capaz de comunicarse *absolutamente*. La posibilidad humana de comunicarse es también real, pero es limitada. Y ¡Cuántas veces su misma realidad revela al hombre su limitación! Llamamos, por ejemplo, fusión corporal a lo que sabemos que no llega a ser tal *fusión* (aunque eso es lo que soñaríamos que fuese) sino solamente contacto o penetración corporal y, en el mejor de los casos, también personal, pero en donde la expresión bíblica de llegar a ser una sola carne o una sola persona queda como algo más atisbado y degustado que realmente posible.

Dios, en cambio, no es sólo posibilidad de comunicación absoluta, sino comunicación total en acto (y por eso puede ser también posibilidad de comunicación a nosotros). Mientras ese "algo más" que hay en el hombre y al que tantas veces hemos aludido, es algo más sólo como vacío, como posibilidad y, por eso, es siempre causa de dolor y de anhelo, en su mismo ser causa de ilusión y de ensueño, ese -- "algo más" en Dios no es vacío sino fecundidad, no referencia sino relación real, no trascendente sino inmanente a él, no lo nuevo desconocido sino lo eterno inagotable. Aquí se nos descubre una forma de ser que no podemos ni -- concebir, pero que atisbamos también: el ser no es meramente subjetividad, como algo ya constituido a lo que pueden advenir unas relaciones (que siempre serán contingentes -- respecto a esa subjetividad) sino que el ser es relación o, mejor, identidad de subjetividad y relación. Aunque no entendamos este lenguaje, significa simplemente esto: Dios se posee plenamente a sí mismo, pero esa posesión no es e-

goismo porque poseerse a sí mismo es poseer al Hijo en la calidad del Espíritu. Dios se ama infinitamente a sí mismo pero ese amor no es narcicismo porque amarse a sí mismo es amar al Hijo en la libertad del Espíritu. Dios es donación pero esa donación no es abnegación de muerte -- pues darse a sí mismo es engendrar al Hijo que es igual a él en el Espíritu. Cuando decimos "la trinidad", estamos queriendo decir lo siguiente: Dios es pluralidad porque su ser es donación y donación es fecundidad. Y sólo esto ha hecho posible la historia vivida por Jesús, desde su anuncio del reino y del hombre nuevo en el escondimiento -- con nosotros, hasta su realización del reino para nosotros en la resurrección. Esa fecundidad que Dios es, no consiste meramente en la posibilidad creadora que le permite -- crear, sino que esa fecundidad nos permite ser asumidos a nosotros en Dios y en la vida de Dios, como hijos en el -- Hijo.

Y hay un detalle último que subrayar: si Dios es así y esto lo hemos aprendido en todo el acontecimiento de Je--sús (incluida la historia que lo prepara y precede) hasta llamar a Jesús Palabra de Dios (y palabra quiere decir: -- expresión del amor, o el gesto del amor --que los gestos -- también hablar--) entonces, desde Jesús y desde la histo--ria que le precede --y en cuanto Jesús recapitula a todo -- el mundo--, se nos da la posibilidad de mirar al mundo de otra manera. El mundo constituye para el hombre un problema, es decir: una serie de cuestiones por resolver, más o menos inmediatas o más o menos últimas.

Pero el mundo puede ser también, para el creyente en Jesucristo, una palabra: algo que alguien le dice, un gesto, un detalle expresivo, una de esas miradas en las que se ha creído entender algo de alguien. Esta forma de concebir no excluye a la anterior pero tampoco debería ser excluida -- por ella. Y tampoco deberíamos mezclar ambas formas de mirar, como tantas veces hemos hecho: así, por ejemplo el tema teológico de la creación del mundo por Dios pertenece -- en realidad a la segunda de esas formas de mirar, y se le ha presentado infinidad de veces desde la primera: se ha -- querido hacer de la creación una respuesta o solución al -- problema del mundo: un saber. Y en cambio en la Biblia la

creación pertenece a la segunda forma de concebir; la doctrina de la creación aparece, y se escribe, después y como consecuencia de la experiencia de la liberación antes citada: cuando ya se ha experimentado que Dios dio a su pueblo una tierra, es cuando se comprende que Dios regaló a los - hombres un mundo. Y así es como aparece en la Biblia la -- creación: no para responder a la pregunta griega o a todas las cuestiones que el mundo suscita al hombre. Si se hubie se tenido más sensibilidad para esto, creo yo que habrían ocurrido tres cosas: 1) la iglesia se habría evitado muchos problemas innecesarios por invadir ilegítimamente el campo de las ciencias; 2) habría sido más posible mantener una visión creyente y un lugar para la fe en el mundo, sin necesidad de quitar espacio a otras visiones de las cosas, porque la visión creyente no pide un lugar o un campo de - objetos que otras visiones no consideren, sino que pide mi rar con otra mirada el mismo campo de objetos que otros sa beres también miran; y 3) esa nueva visión de las cosas, a la vez que respetaba a las ciencias, habría permitido a la iglesia mantener una resistencia frente a la pretensión to talizadora, y luego totalitarismo, de las ciencias, que só lo hoy tardíamente empiezan a denunciar las teorías crí ticas de nuestra sociedad.

4. Conclusiones.

En resumen, en el acontecimiento de Jesucristo, Dios ac tuó de tal manera que puso de relieve su carácter entregado a la historia y al mundo, revelando la total autonomía de estos, pero, a la vez, permitiéndonos reconocerlo por la fe en ese mundo autónomo. Actuó de una manera que supo ne para nosotros un marco último de esperanza en el que si tuar esa autonomía del mundo y de la historia. Y actuó de tal manera que nos hizo posible la experiencia de un amor nuevo. Cuando la tradición resumía lo "teologal" de la vida en esas tres "virtudes": fe, esperanza y amor, estaba - diciendo una cosa enormemente profunda aunque luego nos - otros la hayamos abaratado reduciéndola a un esquema ascético. Hemos visto también que la condición de posibilidad de que Dios respete la historia, sin interferir en ella si no sufriendola, la condición de posibilidad de que Dios - guíe la historia, en el seno de ese respeto y, por así de-

cir, desde dentro de ella misma, y la condición de posibilidad de que el hombre "quepa" en Dios, como posible destinatario de la absolutez divina (meta de la historia), la condición de posibilidad de todo eso se halla en el hecho de que a Dios le confesamos como "uno y trino". No es ninguna casualidad, sino una necesidad vital y justificadísima, el que cuando la tradición comienza a reflexionar, -- tras la resurrección, en el Dios que se reveló en el acontecimiento de Cristo, lo primero a que llega es a la confesión de Dios como: Padre, Hijo y Espíritu, y esto ya en el Nuevo Testamento. Esa fórmula es la traducción absolutamente espontánea del Dios que se había experimentado en Jesús. Porque Dios es Padre es capaz de ser comunicación de sí y "no idéntico a sí mismo" en el sentido antes dicho; porque es Hijo es capaz de estar presente en la historia, hasta -- ser, en cierto sentido, idéntico a ella, sin por eso menos cabar (al revés: consagrando con eso) la total autonomía y desdivinización del mundo y de la historia. Y porque Dios es Espíritu es capaz de guiar la historia sin interferir -- en ella. Comprendo muy bien hasta qué punto nos es difícil de entender todo esto: nos parece que basta con una idea -- de Dios en general. Pero no basta: esa idea de Dios quizás es todavía demasiado la de un dios a imagen y semejanza -- nuestra, del dios a quien el hombre afirma o niega en sus eternas discusiones sobre él. Y quizás cabría decir que -- quienes le niegan tienen toda la razón porque ese dios no existe y es casi el único a quien el hombre puede afirmar. Pero los que le afirman tienen a veces la razón de que, a través de ese dios falso y al alcance de las afirmaciones humanas, lo que quieren es afirmar al otro, al Dios de -- Jesús.

